المشكاة
مجلة علمية محكّمة
العدد الأول ـ 2003

الاجتهاد والتأويل بين واحديّة الأصل وحقيقة التعدّد في الفكر الإسلامي

أ. مصطفى الكيلاني *

1 - الاجتهاد وصلة النقل بالعقل في تاريخ المعرفة الإسلامية وراهن الفكر الإسلامي.

بين الاجتهاد القديم ومساعي تحديث الاجتهاد المعاصرة هوّة فاصلة، تعدّ بمثابة الكسر في سلسلة تطوّر الفكر الإسلامي، الذي يظهر في تعطّل الاجتهاد. إلا أن صفة التعطّل على حيادها الظاهر - بناء على توصيف واقع سالف - تحجب حكما مختلفا.

«فالتعطّل»، قد يعني «الإنغلاق» أو «الإغلاق»، الذي هو باب انغلاق الاجتهاد في نظر محمّد عابد الجابري كأن يجزم «بأنه لا أحد في الإسلام يملك سلطة «إغلاق» باب الاجتهاد، لا الحكّام ولا الفقهاء، فليس في الإسلام كنيسة ولا أيّة مؤسّسة تملك سلطة «إغلاق» أو «فتح» باب الاجتهاد...» [1].

---

* الأستاذ مصطفى الكيلاني، أستاذ بكلية الآداب بسوسة، جامعة الوسط، تونس.

(1) محمد عابد الجابري، «وجهة نظر : نحو إعادة قضايا الفكر العربي المعاصر»، المغرب - لبنان : المركز الثقافي العربي، ط 1، 1992، ص 56.

ولكن، رغم التسليم بهذه الحقيقة المعلومة فإن سؤالا يُلِحّ علينا منذ البدء : كيف، ولماذا توقف الاجتهاد ؟

إن دلالة المصطلح والمفهوم تؤكد - اجْمَالاً - أن الاجتهاد ليس نظرية موصوفة لأنه لا يتحدد بنصوص كالقرآن والسنة وإنما هو «منهج»، أي جهد [2] يبذله الفرد الفقيه أو الفيلسوف الفقيه تبعا لوظيفة مخصوصة في ثقافة الإسلام لا تفصل بين «العقلي» و«النقلي» لإدراك حقيقة مَا في الإلمام بواقع حادث استجابة لضرورة عملية تحرص على الإجراء ولا يمكنها الإرجاء، وإذا هو - بهذا المعنى - «قياس جزئيات على جزئيات، قياس ما لم يرد فيه نص على ما ورد في حكمه نص، قياس ما يستجدّ من النوازل والوقائع والمشاكل على «مثال سبق» أي على وقائع ونوازل سبق أن حكم فيها بحكم إما استنادا على نص أو على إجماع أو على اجتهاد مجتهدين سابقين» [3]. فهو - بناء على السالف - ضرب من الاشتغال النظري المشروط بالحاجة إلى التشريع العملي، وتوقّفه، بمفهوم الجابري، يرد إلى متعدد أسباب يمكن إجمالها، عند قراءة الصريح من كلامه وما يمكن عده مختفيا قابلا للتأوّل، في : أولا: ضيق الدائرة المعرفية نتيجة اشتراط المسبق بعود اللاحق إلى سالفه والفرع إلى أصله، ولمحدوديّة «جزئيات الماضي» و«النصوص الشرعية»، ذلك ما أدى بمرور الزمن إلى تضاؤل مساحة الفكر الذي يتحرك فيه عقل الاجتهاد. ثانيا : تغلب الطابع الإجرائي لاقتران فعل الاجتهاد بالمنهج الآني السياقي المباشر بدافع ضرورات الواقع وتأول الشريعة في التعامل مع الحادث والمختلف عن

---

(2) ورد في «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي «في اللغة استفراغ الوسع في تحصيل أمر من الأمور مستلزم الكلفة والمشقة، ولهذا يقال اجتهد في حمل الحجر ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة «وفي اصطلاح الأصوليين استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعيّ (...) والاجتهاد مكمّل للنص وليس منفصلا عنه، فإذا حدث ذلك كان شذوذا...».
انظر أيضا : «اجتهاد» في «الموسوعة الفلسفية العربية»، المجلد الأول، بيروت معهد الإنماء العربي، ص 23 - 24.

(3) محمد عابد الجابري.. «وجهة نظر : نحو إعادة قضايا الفكر العربي المعاصر»، ص 55.

سالفه، ثالثا : تراجع العقل وسيادة المعرفة النقلية، ذلك ما قضى الانحباس داخل أنماط من التكرار أفضت بمرور الزمن إلى الركود، رابعا : فصل العلوم النقلية عن العلوم العقلية وانغلاق الفكر الإسلامي تجاه التقدم العلمي والتكنولوجي في العالم.

كيف تتمّ معالجة هذه الأسباب : هل بتجاوز منظومة الاجتهاد أم بإعادة صياغة سؤال البحث فيه راهنا مع التسليم بأنه لا إمكان لنفي موجود فكري وحضاري له امتداداته التاريخية وجذور انغراسه الراهن وآليات اشتغاله وإمكانات انبثاقه من جديد قويا فاعلا في المستقبل ؟

فالحاجة ملحة - في منظور الجابري - إلى تدشين «عصر تدوين جديد» في ميدان الاجتهاد، عصر تدوين تكون انطلاقته في الاجتهاد المواكب، والمواكبة، مواكبة الحياة المعاصرة، هي أولا وقبل كل شيء مسألة منهج.. مسألة سلوك عقلي..» [4] فلم تعدلنا حاجة إلى الاجتهاد كما صيغ واشتغل قديما.. وكما للمجتهد السالف ثقافته التي هي ثقافة ذلك العصر فإن المجتهد اليوم مضطر للحصول على الكفاءة التي تمكن من الاجتهاد من الاطلاع الواسع والعميق على العلوم الحديثة دون التفريط في علوم اللغة وعلوم الدين.. [5].

ولكنّ مشروع إعادة النظر في مناهج الاجتهاد ومراجعه الفكرية لمواكبة الحياة المعاصرة يقتضي بالضرورة إحداث وضع مختلف للنظر والتأويل كي لا نظل سجناء تكرار مقولة حاجة العقل إلى الاجتهاد وحاجة الاجتهاد الى العقل [6] بتخصيص السؤال : أي عقل نريد اليوم ؟ وأي اجتهاد نريد ؟

---

(4) المرجع السابق، ص 58.

(5) نفسه، ص 57 - 58 .

(6) نفسه. ص 57.

ولا يخص هذا التكرار أعمال محمد عابد الجابري وإنما هو ظاهرة عامة في الفكر العربي الإسلامي. ولعلنا بمحاولة تغيير المساءلة نعي بعض أخطار فكر التوفيق وثقافة التراكم.

وكما تبيّن لمحمد عابد الجابري أن الاجتهاد رغم القول بانغلاقه طيلة قرون لم يتوقف تماما [7] فإن الفكر الإسلامي لم يتوقف يوما عن الحياة، ولكن الأقرب إلى الاعتقاد أن ما حصل في أزمنة الوهن الحضاري هو اختلال التوازن في منظومة التواصل بين العقل والنقل، إذ كان النقل عند إعادة قراءة النص الديني المدون والشفوي كما توزعت آثاره في الحكايات القديمة والخرافات والأساطير بمحصل الثقافة الفلسفية والانتروبولوجية أثرى المراجع في بنية ذلك العقل تبعا لنظام معرفي لا يفصل في مستوى التنظير العام بين الوضع واللاهوت، ويسعى إلى ضرب من المباعدة عند تنظيم حياة الفرد والمجموعة وتشغيل مؤسسات الدولة والمجتمع.

وكما تتحدد آفاق الوضع بـ «اللاهوت»، ذلك الامتداد الوسيع الّذي يختزن إمكانات شتى للتفكير وإعادة التفكير بتسريح المخيال وشحن العقل بقوى فكرية فاعلة لا تعرف التوقف والنضوب، فإن سر نبض العقل الإسلامي ونمائه الفاعل في تاريخ الحضارة الإسلامية الوسيطة يكمن أساسا في مدى ارتباطه الحركي بالنقل، دون القول بثبوت المواقع في تمثل الصراع الفكري والمذهبي بين قوى الاندفاع وبين قوى الارتداد، أي التسليم بالفصل الكامل الحدّيّ بين النظر العقلي والنظر النقلي.. إن التوجه المعاكس لهذا الاعتقاد يعود بنا حتما - ونحن في بدء التفكير في الاجتهاد - إلى وهم تشخيص الظاهرة نتيجة اعتماد مسبق نظري يفصل قسرا بين «المادة» و«الروح»، وبين «الوضع» و«اللاهوت»، وبين «الذات» و«الموضوع» ويخلط بين «النمط» و«التاريخ»..

2 - ضرورات البحث في الاجتهاد وآفاقه الممكنة.

لا يدّعي هذا المبحث إمكان التوصّل إلى قراءة المتراكم وتمثل إبدالاته

(7) انظر الشاطبي ومفهوم «تأصيل الأصول» ضمن الاجتهاد الأندلسي عامة، المرجع السابق، ص 56.

الكبرى قصد معرفة قوانين الاشتغال داخل منظومة المعرفة الإسلامية وترصُّد ما أُنجز وما هو الآن بصدد الإنجاز وبيان المعوقات والآفاق، إذ يتخطى هذا المشغل حدود الجهد الواحد ودائرة القلم الواحد إلى فريق أو فرق بحث، وإنما الغرض منه المساءلة بدءا والمساءلة انتهاء مع الجزم بأنه لا مفر للفكر الإسلامي المعاصر من قراءة تشمل :

1) المتراكم من البحوث القديمة في الاجتهاد.

2) المتراكم من البحوث المعاصرة في الاجتهاد.

3) المقارنة بين محصّل البحوث السالفة وبين محصّل البحوث اللآحقة إن أمكن ضبطه باعتباره وجودا متحركا، هو الآن بصدد الحدوث.

ويمكن لهذه القراءة أن تتوسّل بـ :

1 - التوصيف العام تَمَثُّل الخطوط الكبرى لخارطة الفكر الإسلامي قديمه وحديثه ضمن مدار المسألة الواحدة التي تردّ إليها مختلف المسائل، ونعني بذلك الاجتهاد.

2 - ضبط المدوّنة باعتماد النصوص - العلامات فقها وتنظيرا فلسفيا عقلانيا في متراكم البحوث القديمة، واعتماد النصوص المتغايرة الهادفة إلى التأسيس المعرفي بثقافة السؤال خارج دائرة الوثوق والتسليم بـ «الثابت» والنهائي في متراكم البحوث المعاصرة.

3 - توسيع الأفق النظري باعتماد الفكر الفلسفي وفكر الاختلاف تحديدا ومحصّل المباحث التاريخية والانتروبولوجية. وقد تفضي هذه القراءة - المشروع إلى :

1 - معرفة المتكررات والمتغيّرات في بنية العقل الإسلامي.

2 - معرفة الأسباب الدفينة وراء التأخر الإسلامي والتعثّر الراهن.

3 - إنجاز رسم مواقعيّ للذهن الإسلامي راهنا يساعد على توصيف

القضايا المحددة الخاصة بالأخلاق والتمثلات الجمالية الكبرى وإعادة تأويل النص الديني بأسئلتنا الراهنة واستقراء مختلف الملفوظات من تشريعية وأدبية وفنّيّة (نسبة إلى مختلف الفنون) وعلمية إنسانية وتوصيف قضايا الثقافة والمثاقفة عامة باعتبار أن هذه الخارطة المعرفية والذهنية الخاصة بوجودنا الفردي والجمعي لن تكون إلا جزءا من خارطة كبرى للمواقع هي الفكر الإنساني..

إلا أننا في غياب هذا «الرسم المواقعي» لا نمتلك من الحيلة إلا التوقف عند عدد من المقاربات النظرية ذات الطابع الاجتهادي والنزوع المغامر. ولعلها تمثل عناصر أولية لمنظور شامل في الزمن التاريخي وفي «الآن» بحضوره الزمني أيضا وسماته المكانية الخاصة.

إذن، كيف تحول منظور الاجتهاد من السالف إلى اللاحق ؟ بم تتحدد «الظاهرة الإسلامية» ؟ وبم تأتلف وتختلف منهجا وتأوّلا بحثيا مع «الظاهرة القرآنية»؟

كيف، وبم نعيد قراءة النص الديني عامة ؟ هل يمكن للفكر الإسلامي اليوم مواصلة القول بالمؤالفة التقليدية بين النقل والعقل ؟

كيف نفتح النقل على العقل والعقل على النقل بثقافة العصر، (هذا العصر)، بمُساءلاتنا نحن، لا بمساءات الفكر الإسلامي القديم ؟

3 - في تاريخ الاجتهادات

إن استقر مفهوم الاجتهاد العام داخل منظومة الفكر الإسلامي فإن مدلوله - عند استقراء مباحثه والمباحث الخاصة به - متعدد كأن يختلف نظرا وتأويلا وإجراء من ذهن إلى آخر ومن نصّ إلى نصّ مختلف ومن عصر الى عصر مغاير، ومَرَدّ ذلك إلى المسافة الفاصلة، بلغة نصر حامد أبو زيد، بين «الدين» و«الفكر الديني» إذ الدين - على حد قوله - : «هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخا في حين أن الفكر الديني هو

الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها..» [8]، وبهذا الانتقال من الواحد إلى المتعدد ومن الساكن إلى المتحرك ومن المطلق إلى النسبي ومن اللاهوت إلى الوضع ينشأ تعدد الاجتهادات من عصر إلى عصر ومن مفكّر إلى مفكّر داخل العصر الواحد. فيتسع مجال النظر : من «الاجتهاد الفقهيّ» إلى «الاجتهاد الكلامي» ومنه إلى «الاجتهاد الصوفي»، وبين «الاجتهاد النقلي» و«الاجتهاد العقلي» أو «الاجتهاد الفقهي» و«الاجتهاد الفلسفي» ومن «الاجتهاد التراثي» أو «القديم» عامة و «تعطّل الاجتهاد» طيلة قرون إلا ما ظهر استثناءات بمبادرات فردية -، ومنه إلى إحياء فكر الاجتهاد خلال المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي (خيرالدين التونسي، رفاعة الطهطاوي، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، محمد رشيد رضا، علي عبد الرزاق ...) وصولا إلى «الاجتهاد» المعاصر وقد تعددت أسئلته ومناهجه في المنتصف الثاني من هذا القرن على وجه الخصوص... وإذا البحث في الاجتهاد موضوع يخصّ قراءة النصّ الديني بدافع الحاجة إلى التأويل وهو أيضا قراءة القراءات قصد محاولة رصد المتكررات و«الإبدالات» أو ما يشبه الإبدالات الكبرى في تاريخ المنظومة العقدية والمعرفية الإسلامية كأن يقارب بنسالم حميّش تاريخ «الاجتهادات» في التشكلات الإيديولوجية في الإسلام [9] التي هي في الأساس تعبيرات تشتغل فكرا ووجودا وتختلف لتتواصل في الآن ذاته داخل حقل مشترك هو التأويل، فتعود الى فكرين متغايرين : «الظاهر والباطن» بناء على التسليم بحقيقة مَفادُها «أن وجوه التأويل في تاريخ الإسلام الإيديولوجي قد تشكلت حول جدلية الصراع بين اظاهر والباطن، فأهل الظاهر يعتقدون أن التأويل إن هو إلا الاحتكام إلى الآيات أو الأثر

(8) د. نصر حامد أبو زيد ،الخطاب الديني: رؤية نقدية، نحو إنتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية،، لبنان دار المنتخب العربي، ط 1، 1992، ص 131.

(9) بنسالم حميش، ،التشكلات الإيديولوجية في الإسلام،، لبنان : دار المنتخب العربي، ط 1، 1993.

كمخزون من القرائن الدالة فيحد ذاتها والقائمة مقام البراهين (...) أما أهل الباطن ودعاة العقل فإنهم يجمعون على أن القرائن النصية أو السمعية لا تفيد اليقين ولا يمكن للاستدلال أن يقوم مكتفيا بها..»[10].

إن «تاريخ الاجتهادات» باعتماد الوصف والتأويل النقدي كما سعى بنسالم حميش إلى وضع خطوطه الكبرى يساعد على رسم خارطة الأعمال الفكرية التراثية التي اهتمت بموضوع الاجتهاد وبقضايا تأويل النص الديني كما نُظِرَ إليه في زحمة «الملل والنحل» وفي مسار المباحث الفلسفية قديما.

فتشتغل في الخفاء، ضمن الحيّز الإيديولوجي، أدق خصائص المعرفة الإسلامية، ذلك ما يشرّع في منظور الباحث فكرا وجوديا «يأخذ على على عاتقه مهمة خطيرة هي مهمة التفكير في الحياة وأخذها بعين الجد من حيث جذورها وقضاياها القصوى..»[11]، على أن تفهم الإيديولوجيا في مثل هذا التناول خارج سياق «القيميَّة» و«الاختصار» و«التعميم» و«التزييف»، تلك الصفات التي وسمت تعريف الإيديولوجيا في منظور ماركس ضمن كتابه المشترك مع أنقلز : «الإيديولوجيا الألمانيّة»، وبعيدا أيضا عن «التيولوجيا الوثوقية» كما تضمنها مفهوم «النقد الكانطي» إذ تتخطى مسألة «التشكل الإيديولوجي في الإسلام» المقولات المنطقية سجينة الازدواج : «ذات - موضوع» بالاستفادة العميقة من أعمال فيشته ودلتاي في بيان «وظائف الروح وقواها الكلية الأخرى من إرادة وحساسية وكل الطاقات الوجدانية التي لا يقل شأنها عن شأن العقل...»[12].

(10) نفسه، ص 13 - 14.

(11) نفسه، ص 209.

(12) نفسه، ص 212.

4 - الاجتهاد من واحدية النصّ إلى متعدّد النصوص - المراجع.

إلا أنه يمكن تحويل الوجهة بالسير في سبيل أخرى، إذ يعرض لنا مفهوم آخر أو مقاربة أخرى لتاريخ المعرفة الإسلامية دون الخروج عن سياق الدلالة الوالدة التي هي الاجتهاد كأن ننتقل من استقراء «الظاهرة الإيديولوجية» إلى البحث في خصائص «الظاهرة الإسلامية» باعتبارها مجمع القضايا الراهنة والسالفة والمستقبلية بتحديد إجرائي، ذلك الفكر العملي أو العمل الفكري الذي هو الاجتهاد... فيكون الحفر في «أصول» أخرى بفتح المبحث العلمي الإسلامي (islaméologique) على «علم النفس التاريخي» والإناسة (Anthropologie) الثقافية بتوسيع مجال النص كإحالة المدّون على الشفوي والمنكشف على المحتجب والذاكرة على المخيال. فتعرض لمحمد أركون عند قراءة تأويل النص القرآني مراجع مختلفة تشتغل في الخفاء وتساعد على إثبات معنى سالف [13]، وإذا النص القرآني كما يرد في عينة (آية واحدة) يستقدم ثقافة عصر وعددا من المراجع، أي من النصوص الّتي يحتاج إليها القارىء المتأول لفك طوق المعنى الديني الجاهز واختراق الما - وراء بقوانين النص ذاته والنسيج الذي به صيغ عبر مسألة استلزمتها خطة بحث تختلف عن السالف منظورا ومنهجا، ويكون السؤال حتما هو بدء عمل الاختراق ومرجعه : «كيف يمكن أن تجعل قراء اليوم يتحسسون مسألة الاختلافات النفسية واللغوية والاجتماعية - الثقافية

(13) انظر على سبيل المثال قراءة الآية 13 من سورة النساء، وتحديدا المعنى الكامن في لفظ «كلالة» «وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت، فلكل واحد منهم السدس فإن كانوا أكثر من ذلك، فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصي بها أو دين غير مضار، وصية من الله، والله عليم. «من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي»، لندن - بيروت دار الساقي، ط 1، 1991.

الكائنة بين نظام المعقولية الخاص بالمجتمعات التي لا كتابة لها (...) وبين الممارسة المنطقية الاستدلالية الخاصة بـ «العقل الكتابي» ؟...» [14].

فتمسي قراءة النص الديني عملا انتروبولوجيا في الأساس لما يتّصف به النص ذاته من اتساع دلالي يشحن العلامة بكثافة رمزية ويشدّ اللغة والمعنى إلى ما وراء تسفر عبر تجاويفه اللغة عن كلام آخر والمعنى عن معنى متحرك، يتحقق بعضه بفعل القراءة وينفلت بعضه الآخر إذا لم ندرك أبعاده المحَجَّبة.

إذن، كيف التخلص من قيود «الفكر الأورتودكسي» الذي ساد قرونا ولا تزال تأثيراته حاضرة في النهج السلفي الصريح أو المختفي وراء عدد من شعارات التحديث و«مواكبة العصر» بالرجوع الى «الحلقة المفقودة» التي تساعد على إنارة مواطن مجهولة في النص الديني بإحالته على جذوره الشفوية المندسة فيه وعلى مختلف مراجعه الما - قبلية ؟

إن ما يدعو إليه محمد أركون بخصوص التوسّل بـ «علم النفس التاريخي» و«الأنتروبولوجيا الثقافية» مشروع قراءة في الأساس بغية التنقل في «المناطق المظلمة والمجهولة من تاريخ المجتمعات البشرية ومن علم نفس المعرفة».. [15].. فتدعم مقاربة محمد أركون - من موقع مختلف - مبحث بنسالم حميش إذ يتواصل المجهودان في النزوع إلى محاولة فك الطوق المعرفي الذي استقر - حد الجمود - في النص المدوّن بما قضى وقف التأويل أو الحد من آفاقه، أي تعطيل حركة الاجتهاد...

كيف الخروج - تحديدا - من واحدية المرجع والفكر والمنهج إلى المتعدد في الزمان والمكان ؟ كيف التخلّص من وهم العقل الفاعل باستقراء الما - وراء اعتقادا وتخييلا وبممارسة ديناميّة للكلام الشفوي ؟ كيف نخلّص

---

(14) نفسه، ص 56 - 57.

(15) نفسه، ص 56.

الفكر من أخطار التراجع والانحراف الكامنة فيه بالتفكير ذاته أي تفعيل السؤال وإعادة المساءلة ؟

5 - في الاجتهاد والتأويل.

فيتأكد، بهذا التغاير والتواصل بين تاريخ المعرفة الخاص بالاجتهاد وتاريخ المعرفة الإسلامية العام أي بين المحدد إشكالا نظريا ابستيمولوجيا والواسع نظريا انتروبولوجيا، أن مدار الأسئلة في المعرفة الاسلامية سالفا وحادثا هو التأويل، على أن ينظر اليه مُجَزّاً في مواطن وفي متعدد قضايا نظرية وإجرائية، أي التأويل باعتباره مدفوعا بدءا بالفكر النقدي وبضرورة تحديث أسئلة الفكر المؤوّل خارج فخاخ الازدواج (ذات موضوع أو إيديولوجيا - واقع أو عقل - نقل..) والتأويل من باعتباره مجالا للممارسة النظرية الواصلة بين ذات المسؤول والنص المقروء، بشرط أن نراجع فضاء المقروء عبر الامتداد، أي بالتوجه الى المتعدد كمّا ووظيفة إبلاغية وفي الانغراس بإحالة الظاهر على الما - وراء حيث أدق الآليات التي يساعد فهمها على كشف الحقيقة في النص الديني، وعلى التأويل منهجا عاما يتخصص آن القراءة بضرب من التوجه من أسئلة الراهن بثقافة الذات المؤولة وثقافة العصر - وقد أنشأتها لحظة التواصل بين الذات القارئة والنص المقروء بعيدا عن المسبق والجاهز - إلى مدارج النص المقروء نزولا من السطح المنكشف (البنية الظاهرة) إلى أبعد القيعان المتراصة حيث المعنى حدوث وإمكان حدوث... ثم بالعود إلى البيان، إلى الظهور على السطح من جديد بمحصل معرفة ناشئة أنتجتها مغامرة التجوال في خبايا النص وقد تحول بقراءة التفكيك فالتأويل إلى دورة خاصة من النصوص، بعضها مدون وبعضها الآخر شفوي، بعضها معلن وبعضها الآخر محتجب أو غارق في الاحتجاب.

تختلف لا شكّ - سبل التأويل تبعا لخطة القراءة والقصد منها، ولكن المعنى - بمنظور سيمانطيقي أو هرمونيتيقي - هو محور الاهتمام أي

المشغل الأساسي في أي عمل تأويلي يبحث عبر اللغة ومن ورائها كما يبحث في المعنى المخصوص عن «معنى للمعنى» داخل المنظومة العلامية للنص وفي نظام تركيبه الدلالي...

إنّ دراسة «الظاهرة الإسلامية» تقتضي بدءا ومرجعا دراسة «الظاهرة القرآنية» والقصد منهما في مشروع محمد أركون القرائي البحث عن المعنى أي عن الحقيقة بتحرير المعرفة من وهم المعرفة والتأويل من مسبق المعنى، إذ «ينبغي تجاوز المفهوم التقليدي للاجتهاد والممارسة العقلية المحدودة المرتبطة به، وذلك عن طريق النقد الحديث للعقل.. لا ريب في أن العمل التفسيري الذي أثاره القرآن هو عمل من أعمال المعرفة بأعلى درجاتها، فهو يخص المعنى ويفترض ما كان الفيلسوف الألماني يورغين هابرماز قد شرحه مطولا بعد الاستفادة من أعمال الفيلسوف النمساوي فتقتشتاين..» [16].

كذا الحافز على إعادة قراءة النص القرآني - والنص الديني إجمالا - وإن تحدد إجراء بالبحث عن المعنى فإنه ينزع الى الفعل التاريخي والحضاري بتحقيق الفهم بدءا لراهن الوجود الإسلامي وتمثل الوسائل اللازمة لمعالجة أسباب «التأخر التاريخي» فكيف يتدارك الفكر الإسلامي التأخر التاريخي مقارنة مع الفكر الغربي الذي قطع أشواطا في نقد العقل الواحدي بنقد الكانطية والهيقلية والانطلاق في تاريخ هدم المعنى الجاهز بمحصل النتائج الخاصة بالمباحث اللسانية والسيميائية الحديثة ؟ كيف التحرر من «السكون الأبدي والدهري» الذي وسم المجتمعات العربية والإسلامية طيلة قرون الى فكر «المعنى - المشروع»، أي المعنى باعتباره منشأ وسيرورة وهدما وإعادة بناء تفضي إلى إعادة النظر من جديد برغبة التأسيس العميق الذي لا يعرف التوقف أو الجمود ؟

---

(16) نفسه. ص 56.

يشير محمد أركون في هذا المقام الى كتابي هابرماس : «نظرية الفعالية التواصلية» و«الأخلاق والتواصل»

ليس من مخلص تجاه معرفة الوثوق الإسلامية التي سكنت القضايا في متكررات سوى اللواذ بالنص الديني للكشف عن المتعدد فيه قصد معرفة مكانة الإنسان والإنسان المسلم في الوجود وتفهم دوره النبيل في الحياة، ولا يكون ذلك - في نظر محمد أركون - إلا عن طريق «الانبعاث الفلسفي» على أسس أنتروبولوجية، ذلك أن ماهية الموضوع تقتضي توسيع مجال البحث بنقد الفكر السالف وتنزيل الظاهرة الدينية في سياق لا ينحصر في دين واحد أو طائفة واحدة وإنما هو خاص بالانتروبولوجيا الدينية عامة التي «تحرر التيولوجيات والفلسفات من اجترارها للقيم» المحصورة بدين واحد وبمسار تاريخي واحد وبقدر طائفي واحد..»[17].

على هذا الأساس يتلازم الاجتهاد والتأويل، إذ أننا نؤول كي نجتهد ونجتهد كي نفعل فكرا وتاريخا واجتماعا في العصر (هذا العصر).

6 - في مقاصد الاجتهاد المعاصر وتأويلية النص الديني.

إن أقرّ الباحثون في «الظاهرة الإسلامية» اليوم استحالة الخروج عن منظومة الفكر الديني لانغراسها العميق في ذهن الفرد والمجموعة التي ينتمي إليها الفرد ولطابع التميز والخصوصية مقارنة مع فكر الآخر وتسليما بضرورات المثاقفة قبل أي اعتبار عقدي فإنهم يجمعون على إعادة المساءلة وتغيير وسائل القراءة والتأويل في التعامل مع النص الديني بمحصل ثقافة معاصرة واستجابة لقضايانا الراهنة.

إن «التحديث» أو «الإصلاح» لا يكون إلا من داخل المنظومة ذاتها إذ «لا يجب - بعبارة هشام جعيّط - أن يتم الإصلاح على حساب الدين، بل

(17) محمد أركون، «من فصل التفرقة الى فصل المقال : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟»، ترجمعة هاشم صالح، لبنان : دار الساقي، ط 1، 1993، ص 46.

بقع في نفس الوقت بواسطة الدين وفي الدين ومستقلا عنه...»[18]، ذلك أن الدين عنصر خطير قائم في عمق الشخصية، ومن الخطإ الاعتقاد في إمكان الاستغناء عنه. وما الاجتهاد بهذا المعنى إلا مقصد عام يهدف إلى مراجعة المفاهيم الخاصة بتأويل النص الديني بما يدفع إلى الانخراط الفاعل في العصر الراهن. وقد يكون النص ذلك المدون أو الأوسع من المدوّن بمنظور التناص كأن تحيل اللغة على لغات والمعنى الواحد في الظاهر على معان بما يكسب القراءة التأويلية آفاقا أرحب يسهم الفكر النقدي عامة والأنتروبولوجيا وعلم التاريخ والهرمونيتيقا في سبر أغواره العميقة وإماطة اللثام عن بعض ذلك الغارق في التخفي والاحتجاب..

ولأن أي عمل تأويلي ينبثق من الحقيقة ويتحدد مقصده بها فإن تحديث الفكر الاسلامي يستلزم في منظور محمد أركون «زعزعة أو قلب كل الخطابات التقليدية التي تحدثت عن الحقيقة ليس بواسطة التركيبات التجريدية وإنما عن طريق التفحص المنهجي لشروط انبثاق فكرة الحقيقة وصياغتها وانتشارها ثم استبعادها وتنكيرها أو حجبها..»[19].. وإذا التأويل في المقاربة الانتروبولوجية فتح للنص على المتعدد القائم فيه أو الحافّ به بدافع التفكير في «اللاّ - مفكّر فيه». ذلك المغيّب المنسي أو المهمل بالقصد على امتداد أزمنة.

إلا أن استقراء دلالة المتعدد - تبعا لهذه المقاربة - تمرّ حتما عبر تفكيك البنية النصية وتحليل نظام أسلبتها الخاص والتوغّل في عميق تركيبها الرمزي حيث الكلام يحيل على ما وراء للّغة والدلالة نسيج خاص من المعاني تتجاوز في سياق مخصوص لتأدية نوع خاص من التدلال (Signifiance)، هو تدلال النص الديني، ذلك «الإعجاز» الموحي بعظمة

---

(18) هشام جعيّط، «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي»، لبنان : دار الطليعة، ط 1، 1984، ط 2، 1990، ص 112.

(19) محمد أركون، «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، لبنان : منشورات مركز الإنماء القومي، ترجمة هاشم صالح، ط 1، 1986، ص 38.

الخالق وتميز الكائن البشري ودوره الخطير في الدنيا والآخرة أي في الوجود عامة بمعلومه ومستوره، بما هو وضعي فيه وبما هو سماوي.. ولأن اشتغال أركون بالنص الديني كما يتركب بناء دالا بالحدوث أو الإمكان فقد توجّه منزعه التأويلي إلى التوسل بمحصل المعرفة اللسانية ونظرية الخطاب ومتعدد الوثيقة في التعامل مع الحقيقة التاريخية دون إهمال «للتعبير الشفويّ للإسلام، خصوصا عند الشعوب التي ليست لها كتابة مثل البربر والأفارقة..»، ودون «إهمال للمعيش غير المكتوب وغير المقول حتى عند هؤلاء الذين لا يستطيعون أن يكتبوا» و«المعيش غير المكتوب (...) والمحكي» و«المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام، المنظور إليه بأنه «غير نموذجي أو تمثيلي» [20]، فيتّسع بذلك مجال النص - كما أسلفنا - في سلسلة متعددة الحلقات من وجوه التعبير المختلفة بفواعل شتى ضمن تركيب جامع هو الخطاب الإسلامي..

إن الحافز على استقراء الخطاب أو النص المتعدد هو الحقيقة التاريخية بمفهوم المتراكم الذهني الّذي هو متراكم أزمنة لا تتحدّد بمجتمع أو بعصر واحد، ذلك ما يستلزم ربط المدوّن بالشفوي واللاحق بالسابق والمعيش الذهني أي التاريخ للفكر الإسلامي وللإنسان المسلم بالبحث في ظروفه المادية والرمزية والفكرية معا داخل مجتمعات يصل بينها اعتقاد واحد ونمط تفكير واحد...، لذلك أعتُبر النص القرآني جزءا من مدونة المؤرخ الأنتروبولوجي، يقرأ ليعاد تفسيره ويحلل ويؤول استجابة لضرورات البحث في «الظاهرة الاسلامية» عامة التي هي موضوع نصوص بتعبيرات شتى أو نصوص داخل النص الواحد بمفهوم التناص. و لكن النص القرآني في التناول القرائي ليس أي نص بل إنه الحاضر بكثافة في النصوص الأخرى يؤثر فيها كما تندس تأثيراته في الذهن الفردي والجموعي وتنعكس في سلوك الفرد والجموعة وفي مختلف وجوه الحياة المادية

(20) نفسه، ص 52.

والروحية، فهو النص المرجعي دون التسليم بواحدية قراءته والاقتصار على مرجعيته الوحيدة....

إن غرض محمد أركون من قراءة النص القرآني ليس النظر في الحقيقة التاريخية للفكر الإسلامي من داخل النص ولكنه الحرص الأنتروبولوجي على بيان أن معرفة النص في ذاته عاجزة عن إدراك قيعانه الدلالية شأن لفظ «كلالة» في «سورة النساء» التي استقدمت نصوصا أخرى للفهم، ووقائع ارتبطت بنمط حياة في مجتمع الإسلام الأول [21].

ولكن الثابت في الفكر الإسلامي المعاصر أنه لا مفر من إعادة المساءلة والتوسل مرجعيا بالنص القرآني باعتباره مكمن الحقيقة الدينية ونبراس الاجتهاد الأول دون القول بإهمال الوضع ومستلزمات التفكير فيه قصد العمل من أجل تغييره مواكبة للحياة في هذا العصر.

إن محاولات «التوفيق » بين «التراث الإسلامي» والفكر الأوروبي لم تعد تفي بالحاجة لفهم راهن الوجود الإسلامي، ذلك ما يدعو الى «اجتهاد جديد» لا يتوسل بالنص القرآني لإثبات حقيقة مسبقة سواء كانت فلسفية أو تاريخية انترولولوجية، بل يحرص - في عالم تدهور القيم الإنسانية اليوم وتدجين الكائن البشري واستعباد حواسه وطاقاته الروحية خدمة للاستهلاك وضمانا للربح المالي العاجل - على تركيز فكر جديد يقوم على أسس أخلاقية وجمالية وعلمية تستوحى من النص القرآني ومن العلوم الإنسانية والعلوم النظرية والتطبيقية حيث مراجع القوة المادية، باتباع نهج آخر في التأويل يستفيد بالخصوص من محصل المباحث الهرومينيطيقية ومن «الفائدة والفعل على أسس أخلاقية وجمالية وعلمية تستجيب لحاجاتنا نحن اليوم إلى المعرفة باتباع نهج آخر في التأويل

(21) «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، وقد تعرضنا سالفا الى هذه المسألة التأويلية الدقيقة كما أثارها صاحب الكتاب.

يستفيد بالخصوص من محصل المباحث الهرومينيطيقية ومن «عقلانية» الفائدة والفعل على أسس أخلاقية وجمالية وعلمية تستجيب لحاجاتنا نحن اليوم إلى المعرفة وإلى الفعل في الآن ذاته...

إن العودة إلى «المنقول» ضرورة ملحة يستلزمها «المعقول ذاته وقد تبينت انحرافاته المرعبة كونيا كما يستلزمها «معقولنا» الراهن وقد استبدت به معرفة التراكم و«التوفيق» بين شتى المتنافرات تاريخا ووجودا فكريا وعقديا... فاللاّ-معقول» - بهذا المنظور على حد تعبير علي حرب - «جزء من حقيقة الإنسان والمنقول مرجع المعقولية على نحو خاص. ولقد أدى نفي المنقول باسم المعقول الى عودة المنقول «مكبوتا» وإلى تعاظم سلطان الوهم واللامعقول أكثر من أي يوم مضى. وكأن رفض الوهم لا ينتج إلا وهما أعظم..» [22] غير أننا ونحن ندرك التواصل الحميم بين المنقول والمعقول وضرورة استقراء المنقول خدمة للمعقول وسعيا إلى تحريره من «العماء» وكأنّ انحباس الأفق والدمار القاتل للإنسان فإننا لا نشاركه الرأي في تعريف المنقول بكونه «وهما» أو من طبيعة قريبة من الوهم لاعتبارنا أن المنقول ليس اللاّ - معقول مطلقا ولكنه المعقول المرتد على ذاته أحيانا أو علامة انفتاحه التي تعني فضاءه الوسيع في الاتجاه الآخر أي إمكانات القوة والفعل الكامنة فيه بمنظور المعرفة الإسلامية ذاتها لا بمنظور لون من ألوان العقلانية الغربية الذي يقول برفض «المتعالي» و«المقدس» تماما حد الانغلاق الذي أنتج خراب الإنسان ونسيان الكينونة والانحباس داخل أنماط من التكرار أدت الى تعطيل حركة العقل ذاته وتدجين الإنسان فردا وجمعا بتغييب أبعاده الأخرى التخييلية والروحية.

على هذا الأساس تمسي قراءة النص الديني بدافع الرغبة المعرفية في تأويله - استجابة لضرورات الحياة الراهنة - عملا اجتهاديا لا ينحصر في النظر والإجراء بل يعمق بدلالة فعل الوجود كأن نفتح «المعقول» الإسلامي

(22) علي حرب، «التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، لبنان : دار التنوير، ط 1، 1985، ص122.

على «منقوله» لتحرير الأول من ثقافة التراكم والتكرار والثاني من أخطار فقدان المعنى الذي هو واقع الوجود كما يرى بالعقل الفاعل النابض حياة... أليس «النص القرآني» - بما ورائه اللغويّ وبشساعة المعنى الأخلاقي والجمالي والوجودي الحاضر فيه وبالا - نهائي ممثلا في أبعد درجات التكثيف الرمزي وقد ترددت وتعددت صوره المجازية لتأدية ذلك المعنى المطلق حد الإذهال الذي هو الموجد الأول، الله - هو السبيل الأوّل الى فهم ماهية الإنسان والإنسان المسلم وتمثل سماته الأخلاقية ومسؤوليته في الوجود قصد التوصل إلى المقارنة بين وضعه السالف ووضعه الحادث بدافع الرغبة في تحديد مسؤوليته الراهنة والمستقبلية بخصوصيات اللحظة في «الآن» و«الهنا»؟ كيف نعيد «للمعقول» و«المنقول» تواصلهما الجحيم في الإشتغال بملزمات وجودنا الراهن ؟

كيف نطرح أسئلتنا نحن الخاصة بالمعقول» على غرار بعض الأسئلة الخطيرة التي أثارها علي حرب : «إذا كان الوحي من لدن الغيب فكيف يتمثل وبأية ملكة يتم ذلك التمثل وبأي طريق يحصل ؟ وما الفرق بين ما نعرفه عن طريق الوحي وما نعرفه بالتعلم والاستدلال ؟ ومن جهة أخرى، إذا كانت الشريعة نقلا عن الشارع، فما موقف العقل إزاء الأخذ والسماع ؟ وهل ثمة إمكان لنقل من دون نظر ؟ وما المدى الذي يبلغه العقل في قراءة النقل ؟ وما هي حدود النقل والعقل ووظيفة كل منهما ؟ » [23].

إنْ سَعَى المفكرون الإسلاميون إلى الإجابة عليها سالفا كأن نشير إلى الفارابي والغزالي وابن طفيل وابن رشد فإن إعادة المساءلة في صلة «المنقول» بـ «المعقول» بمنظور العصر الذي ننتمي إليه ليس ارتدادا إلى الوراء وإنما هو رجوع القصد منه تنزيل مسألة التحديث داخل منظومة الفكر الإسلامي وليس خارجها إذ أثبتت مختلف محاولات التوفيق «بين التراثي الإسلامي والغربي وتطبيق النماذج الغربية على وقائع المجتمعات العربية

(23) نفسه. ص 130 - 131.

الإسلامية والإسلامية عموما أنها السير في سبل مغلقة... فكيف نفكر في «لا معقولية العقل» أحيانا وفي «معقولية النقل» أي في «العقل الإسلامي» قديمه وحديثة لا في أي عقل ؟ [24].

هذا السؤال المركزي يحضر - لا شك بكثافة - في جل قضايا الفكر الإسلامي وفي الاجتهاد تحديدا لأنه يذكّر بالعمق المعرفي الذي يحتاج اليه أي عمل اجتهادي يرد نظرا أو ممارسة فعلية ويتحدد داخل سياق قرائي إجرائي بالقرآن».

إن القصد اليوم لدى جل المفكرين والمهتمين بـ «الظاهرة الإسلامية» من إعادة قراءة النص القرآنيّ بدافع الرغبة في التحديث والانخراط الفاعل في الحضارة الكونية الراهنة هو فهم الحاضر الإسلامي باتباع حركة مزدوجة جسمها الباحث الباكستاني فضل الرحمان - على سبيل المثال - في الذهاب «من الوضعية الراهنة إلى الأزمان القرآنية ثم في العودة الى الزمن الراهن..» [25]. لقد أدرك الباحث أنّ فهم الوضعية الإسلامية سالفا وحادثا هي مهمة المؤرخين وعلماء الاجتماع، أما «التوجيه الفعال» و«الهندسة الأخلاقية» فإنهما من مهام علماء الأخلاق».. [26].

لذلك يختلف تأويل النص القرآني في المبحث التاريخي والأنتروبولوجيّ عن تأويله في المبحث الأخلاقي الفلسفي.. ولكن الجامع بينهما هو الإقرار بدوره الفاعل عند القراءة والتأويل في تشغيل فكر الاجتهاد بمقتضيات حياتنا الراهنة، ذلك ما يتحدد عند السعي إلى «إحداث تغيير في التقاليد الثقافية» - على حد قول فضل الرحمان - «إن الجهد

(24) أثار علي حرب في «التأويل والحقيقة..» العديد من الأسئلة والقضايا الخطيرة داخل منظومة الفكر الإسلامي وليس من خارجه، ومن أهم هذه القضايا صلة المنقول بالعقول..

(25) فضل الرحمان، «الإسلام وضرورة التحديث، نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية»، لندن : دار الساقي، ط 1. 1993 (ترجمة إبراهيم العريس)، ص 14.

(26) نفسه، ص 17.

العقلي أو الجهاد العقلي المتضمن للعناصر العقلية التي تسم اللحظتين الماضي والحاضر يطلق عليه تقنيا اسم اجتهاد وتعني «الجهد المبذول من أجل فهم معنى نص منزل أو سابقة تاريخية، تبعا لقاعدة معينة وتبديل تلك القاعدة عبر توسيعها أو تضييقها أو تغييرها بشكل يمكن به إخضاع وضعية جديدة معينة للوصول الى حلّ جديد لها..» [27].

وإن لم يستقر «الاجتهاد» في نظرية أو نص فإنه - كما أسلفنا منهج قرائي في الأساس لأنه يقوم على النص ويعود اليه في قياس الحادث بالسالف، ذلك أن «النص أو السابقة يمكن تعميمهما بوصفهما مبدأ وأن المبدأ يمكن بالتالي صياغته بوصفه قاعدة جديدة..» [28]، فيقبل النص القرآني إعادة القراءة، بل القراءات لما يتضمنه من قابلية لإعادة النظر والتأويل. ولكن، يبقى السؤال قائما بخصوص تحديد موضوع الفهم وما يصل بين ذات المؤول وذات النص المقروءة، بين واقع المساءلة وإمكان المعنى، بين الحقيقة والحقيقة - المشروع.

7 - فكر الاجتهاد والعقل المنفتح.

أمكن لنا - بناء على السالف - تأكيد الحقيقة التي مفادها أن فكر الاجتهاد هو «العقلانية الإسلامية» ذاتها التي ارتبط وجودها بدءا ومرجعا بـ «الفائدة» إذ هي الاشتغال النظري المدفوعة بالحاجة الدائمة الى الفعل.. وإن توغلت في التخوم القصية للمعنى في مساءلة الوجود الغيبي عبر النص القرآني والتفكير الفلسفي فإنها محكومة انطلاقا وأخيرا بالواقع، لا تستطيع الفكاك من ملزماته النظرية والإجرائية.

غير أن هذه العقلانية، بحضورها العملي لا تتورط في «التداولية» المباشرة خوفا من الانغلاق داخل أنماط من التكرار، فهي التوازن بين

---

(27) نفسه، ص 17.

(28) نفسه.

النظر والفعل الّذي يعود الى صلة المعقول بالمنقول قديما.. وعند اختلال التوازن وغياب التواصل الفاعل بينهما حدث ذبول «المعقول» سالفا وانحرافه المستفحل راهنا في غمرة ثقافة التجميع والنقل والتراكم بأشكال مختلفة، بعضها يلوذ بإرث الأجداد وبعضها الآخر يحتمي بتراث الغرب الثقافي.. ونتيجة التفكك في العلاقة بين المنقول والمعقول انحبس الفكر الإسلامي المعاصر داخل أنماط من المعرفة الواحدية الإطلاقية تجسمت على أرضيته الفعل التاريخي والاجتماعي في مختلف أشكال إقصاء الآخر ونفيه حسّا او مجازا..

إن الفكر أيّ فكر - مهدد في كل حين بالارتداد، تماما كالعقل الذي هو مدار ذلك الفكر الحيوي ومحصل خبْرته ومجمع قواه الحادثة والممكنة. فيحتاج العقل شأن الفكر إلى عقل آخر أو إلى فكر آخر هو الضامن - تقريبا - لتمدده وتحركه المرن في أي اتجاه، وهو المانع عند الاقتضاء لارتداده المرعب أحيانا إلى نقيضه الذي هو جمود الفكر أي انغلاق العقل إلا أنّ هذا الفكر الآخر لا يمكن أن يشتغل دون توسيع دائم للفضاء وتعميق للمُفَكَّر فيه، على أن يظل الانفتاح مشروطا بالوضع ينطلق من أسئلته كي يعود اليه ليعيد النظر فيها دون توقف.. وما الاجتهاد بأسئلته الراهنة، كما ترددت في عديد المباحث الفكريّة الاسلامية المعاصرة، إلا محاولات لتجسيم صلة الحد بالاطلاق والوضع باللاهوت والمعقول بالمنقول.

كيف يتدارك الفكر الإسلامي اليوم تأخره التاريخي ؟ كيف نؤول كي نجتهد ؟ وكيف نجتهد كي نفعل ؟ كيف نغير «تقاليدنا الثقافية» بتجذير وعينا للحياة الراهنة ؟ كيف نستقرىء المتراكم من البحوث السالفة والحادثة في الاجتهاد لتمثل المتكررات و«الإبدالات» الكبرى في مسار المعرفة الإسلامية ؟ كيف نتوسل بالقرآن والنص الديني عامة بإعادة قراءته (قراءاته) في ضوء أسئلتنا الراهنة ؟ كيف نرسّخ معرفتنا الأخلاقية والجمالية والعلمية اليوم ضمن بنية عقلانية تستقدم محصل

الخبرة في التراث وتواكب آخر نتائج الثورات العلمية والتكنولوجية في عالمنا اليوم ؟.

هذه - لا شك - بعض الأسئلة، وغيرها كثير، لا يمكن لقلم واحد وجهد واحد الخوض فيها - كما أسلفنا -، وإنما البحث فيها يستلزم جهودا تسعى الى التوثيق والتحليل وتواصل نهج المقاربات التي أنتجها المفكرون والباحثون الإسلاميون خلال العقود الثلاثة الأخيرة من هذا القرن العشرين على وجه الخصوص.

ولأن الاجتهاد عمل فردي في الأساس يخص قراءة النص وتأوّله لتوفير الزاد المعرفي الذي به يكون قياس ما لم يرد فيه نص على ما ورد في حكمه نص لفهم الحادث من النوازل والوقائع والمشاكل فإنه لا يخضع لشروط المؤسسة، وليس في الإسلام - كما أوضحنا في مقدمة هذا المبحث - ما يمنح أيّ فرد أو مؤسسة حق توجيهه أو منعه، فهو عمل حرية وفعل وجود. ولنا أن نفهم الحرية على كونها مسؤولية المجتهد قبل غيره كأن يحرص على التخلّص من حِيل الكلام وتكرار الأحكام وافتعال المواقف فيتجرّأ على كشف الحقيقة مع القول بضرورة الحوار بين الأديان وبين مختلف الثقافات.